

Postcolonial Critique und Identitätskonstrukte in der Psychologie

Park, Eric

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Park, E. (2001). Postcolonial Critique und Identitätskonstrukte in der Psychologie. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 25(4), 107-131. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-18334>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Eri Park

Postcolonial Critique und Identitätskonstrukte in der Psychologie

There is a direct relationship between ›experience‹ and ›worldview‹ or ›standpoint‹ such that any system of domination can be seen most clearly from the subject positions of those oppressed by it (Frankenberg 1993, S.5).

Identität, einschließlich Selbstidentität, produziert keine Wissenschaft, kritische Positionierung produziert – ist – Objektivität (Haraway 1995, S. 87).

Die Konstruktion von Identität

Bislang ist innerhalb von eurozentrischen sozialwissenschaftlichen Diskursen um ›Rasse‹ und ›Kultur‹ der *weiße Standpunkt* als neutral dargestellt worden, mit anderen Worten: ohne Ausführungen zur eigenen Rasse und ohne Kultur. Aus dieser ethnozentrischen Perspektive erscheinen jeweils nur ›die Anderen‹ als KulturträgerInnen, sind sie ›anders‹ und in ihrer Differenz zumeist defizitär. Durch diesen Mechanismus können MigrantInnen Identitäts- und Kulturkonflikte zugeschrieben werden (Tißberger 2001a). Aus dieser Position habe ich vorliegenden Artikel geschrieben: ich bin eine der Frauen, die als ›die Andere‹ konstruiert werden kann – eine *Andere Deutsche* (Mecheril 1999). Sich zu verorten, zu kennzeichnen, *wer* von welchem Ort und mit welcher Stimme *spricht*, ist ein tragendes Element vieler Ansätze der postkolonialen Theoriebildung beziehungsweise des Wissenschaftsverständnisses, das viele ihrer VertreterInnen teilen. Damit ist das erste Stichwort zum Motiv und zum Ziel dieses Artikels bereits genannt.

Aus bestimmten Perspektiven, zu denen u.a. auch die postkoloniale Perspektive zählt, ist es nicht möglich psychologisch zu forschen (oder auch praktisch zu arbeiten) ohne stets die gesellschaftlichen Implikationen zu berücksichtigen. Vor diesem Hintergrund behaupte ich, dass der jeweilige dominierende wissenschaftliche Identitätsbegriff mehr über das Weltbild und infolge dessen ebenso über das Menschenbild der Forscherin oder des Forschers und ihre oder seine Eingebundenheit in die jeweilige Zeit aussagt, als über die Menschheit, die innerhalb der Psychologie wiederum den eigentlichen Forschungsgegenstand darstellt. Ferner unterstelle ich, dass vorgeblich neutrale Begriffe und Ideen bereits politisch eingefärbt sind. Ihnen unterliegt bereits eine angedachte Stoßrichtung, die oftmals von der akademischen Forschung weiter verfolgt wird – ohne dass dieser Umstand expliziert oder reflektiert wird. Große Begriffe, auf die Europa seit der Aufklärung stolz ist, werden nicht demaskiert, so dass der Schatten, den sie werfen, offensichtlich einen uneingeschränkten Blick auf *den Rest der Welt* verhindert.¹

Mit anderen Worten: die Verknüpfung von Weltbild und Forschung ist zwar per se gegeben, was sämtliche psychologischen Grundkategorien mit einbezieht, doch ist die Bindung im Fall des Identitätsbegriffes besonders eng, da besagte Forschende nicht nur Teil des Forschungsprozesses sind, sondern als Teil der Menschheit selbst unmittelbar einen Teil des Forschungsgegenstandes darstellen.

Die Idee von Identität – oder vielmehr die akademische Konstruktion von Identitätsbegriffen – korrespondiert mit einer bestimmten Vorstellung der Welt, die jedoch im allgemeinen weder hinterfragt noch expliziert wird. Von etwaigen Ausnahmen abgesehen wird selbst innerhalb der akademischen Theoriebildung von Seiten der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht eruiert, in welchem Kontext ein bestimmtes Weltbild entstanden ist, in welcher geistigen Tradition es steht und welche Umstände der Welt frau/man zu ihrem/seinem eigenen Welt- oder Selbstverständnis ausblendet. Mein Anliegen ist zu zeigen, dass jede Forschung von einem Weltverständnis, einem Weltbild getragen wird, ohne dass dieser Umstand innerhalb der akademischen Forschung (ausreichend) mitberücksichtigt

wird. Diesem Weltbild kommt implizit eine Funktion zu, welche unter Umständen von gesamtgesellschaftlicher, gar supra-nationaler und welthistorischer Bedeutung ist. Daraus folgere ich, dass es Analogien zwischen den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen geben muss, wie zum Beispiel zwischen Politikwissenschaft und Psychologie, was ich hier allerdings nur skizzenartig andeuten kann. In Anlehnung an die im Westen vorherrschenden Weltbilder² der jeweiligen Zeit gibt es Verfangenheiten in diese, in denen sich ebenso die Forschenden – selbst wenn sie sich in unterschiedlichen (westlichen) Ländern befinden und mit unterschiedlichen Forschungsgegenständen und Fragen auseinandersetzen – bewegen. Aus diesem Grunde birgt die Anwendung des traditionellen Identitätsbegriffs von Erikson (1970) und dessen Weiterentwicklung (Marcia 1980) auf bestimmte Menschen oder Gruppen Probleme in sich, beziehungsweise wird der Begriff in seiner traditionellen Fassung vielen Menschen in aktuellen Verhältnissen, nicht gerecht.

Ich stütze mich auf die Annahme, dass es keine Realität ›als solche‹ gibt, keine Wahrheit, die jenseits von Begriffen und dem Denken über sie existiert (vgl. Hildebrand-Nilshon, Kim, Papadopoulos im Druck). Ferner vertrete ich die Ansicht, dass der traditionellen akademischen Wissensproduktion die Funktion unterliegt, dazu beizutragen, den status quo zu erhalten (vgl. Kershaw 1992). Wenn es keine ›gesicherten Wahrheiten‹ gibt, muss sich jede/r WissenschaftlerIn darüber bewusst sein, dass lediglich *Lesarten der Welt* beziehungsweise des Menschen, bestimmte Vorstellungen verfolgt werden, die stets bestimmten Aspekten den Vorzug geben, Akzente setzen, Gegebenheiten ausblenden oder diese gar nicht wahrgenommen werden können. Mit Blick auf meine Ausgangsthese wirft das die Frage auf, welchen Prozessen der sogenannte Forschungsgegenstand Mensch innerhalb der theoretischen Forschung unterworfen wird und welche Bilder und Denkmodelle von ihm aus bestimmten Positionen konstruiert werden müssen, um die etablierten Verhältnisse nicht grundsätzlich in Frage zu stellen.

Was ist die Postcolonial Critique?

Um zu verstehen, wie stark dieser Artikel in der postkolonialen Denktradition verankert ist, sind einige Ausführungen zur Entstehungsgeschichte und zum Hintergrund unerlässlich. Als wissenschaftlich verankert gelten die Ansätze der postkolonialen Theoriebildung, die sich auch wahlweise weniger neutral Postcolonial Critique nennt, seit Mitte der 80er Jahre, überwiegend getragen von emigrierten Intellektuellen – oftmals selbst aus ehemals kolonisierten Ländern stammend. Zunehmend wird das Feld der Postkolonialen Kritik nicht nur von Kultur- und LiteraturwissenschaftlerInnen, in deren Spannungsfeld die Theoriebildung ursprünglich entstanden ist, sondern auch von HistorikerInnen, (kritischen) EthnologInnen und nicht zuletzt auch SozialwissenschaftlerInnen bevölkert. Da das Theoriefeld mittlerweile stark ausdifferenziert ist, läuft frau/man bei dem Versuch das Feld einzugrenzen Gefahr, durch vorschnelle Verallgemeinerungen Spezifika auszublenden. Doch gerade das Aufspüren von Verschleierungen, Ausblendungen und Techniken des unsichtbar Erscheinenlassens innerhalb der abendländischen Wissensproduktion und damit auch Weltproduktion, sind das Hauptanliegen der postkolonialen KritikerInnen. Fragen nach »dem Westen und dem Rest« (Hall 1997, S. 231) sind der Gegenstand vieler Untersuchungen. Dafür werden zu Forschungszwecken die Archive der kolonialen Verwaltungen wieder aufgesucht, literarische Analysen betrieben; die Aufgaben erstrecken sich von der Kritik an medizinischen Texten bis zur ökonomischen Theorie und gewöhnlich ist es eine Kombination dieser Gebiete und anderer Felder (Kerner 1998). Im Jahr 1992 konstatiert Sara Suleri eine Verschiebung der Bedeutung der postkolonialen Begrifflichkeit in Bezug auf englischsprachige Diskurse.

Where the term once referred exclusively to the discursive practices produced by the historical fact of prior colonization in certain geographically specific segments of the world..., it is now more of an abstraction available for figurative deployment in any strategic redefinition of marginality (Suleri 1992, S. 274).

›Postkolonialität‹ als Analysekategorie der historischen, politischen und kulturellen Aspekte des unabgeschlossenen Kolonialdiskurses (vgl. Ha 1998) bezeichnet heute eine Frage der politischen Verortung. Gleichzeitig stellt es das in/between, den sogenannten Dritten Raum (Bhabha 1994/2000) dar, den MigrantInnen bewohnen – die Menschen der postkolonialen Bedingung; eine Ort, der »in das Gedächtnis und Vermächtnis einer kolonialen Vergangenheit und seiner gegenwärtigen Ausformungen sowie Wirkungsweisen eingewoben ist« (Gutierrez Rodriguez, unveröffentlicht).

Das modernisierungstheoretische Paradigma

In den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts setzte sich ein Verständnis der Verhältnisse auf der Welt durch, das unter dem modernisierungstheoretischen Paradigma³ zusammengefasst werden konnte. Man dachte sich die Welt mit einem Zentrum und entsprechend dazu mit einer Peripherie; das heißt, die westlichen Industrienationen⁴ und Nordamerika lasen sich als Zentrum und deklarierten dementsprechend die sogenannte *Dritte Welt*⁵ zum ›Rest‹. Als Fluchtpunkt für die Einrichtung dieses diskursiven Regimes von Macht und Wissen, der Konzeptualisierung von Entwicklung als Diskurs, wird die Inaugural-Rede des damaligen US-amerikanischen Präsidenten Harry Truman am 20. Januar 1949 gewertet.⁶ Nahezu erschuf er in seiner Antrittsrede – als erster vor einer derartig großen Öffentlichkeit von »unterentwickelten Weltgegenden« sprechend – die Unterentwicklung und damit in gewisser Weise die moderne Entwicklungspolitik, indem er die diskursiven Grundmuster vorgab. Eine rhetorische Glanzleistung, die gleich drei Dinge auf einmal feilbot: erstens die Abgrenzung von imperialen Bestrebungen, zweitens ein Entwicklungsdefizit des Südens, und drittens wies er zugleich den verheißungsvollen Weg aus einer misslichen Situation:

Wir müssen ein kühnes Programm aufstellen, um die Segnungen unserer Wissenschaft und Technik für die Erschließung der unterentwickelten Weltgegenden zu verwenden ... Der alte Imperialismus – das heißt die Ausbeutung zugunsten ausländischer Geld-

geber – hat mit diesem Konzept eines fairen Handels auf demokratischer Basis nichts zu tun (Zit. nach Kerner 1999, S. 90).

Ein Ansatz der postkolonialen Lesart

Ausgehend von den Erkenntnissen postkolonialer HistorikerInnen ist festzustellen, dass die abendländische Wissenschaft etwas betreibt, was im angloamerikanischen Raum kritisch als ›historicism‹ bezeichnet wird: traditionell wird Geschichte als Verlauf in der Zeit gesehen, ist gerichtet, teleologisch (Chakrabarty 2000, Said 1993, Bhabha 1994/2000), ohne dass die »Synchronizität in räumlichen Beziehungen« (Said 1993, S. 134) in die Geschichte auch eingebunden ist, berücksichtigt würde. Innerhalb dieser, in der Form nicht explizierten Vorstellung von ›historicism‹ wird Geschichte also als Entwicklung begriffen, der eine Dynamik unterliegt. Während Europa und die USA diese haben, muss sie, damit sich die westliche Forschung in ihren eigenen Vorannahmen bestätigt sieht, dem ›Rest der Welt‹ abgesprochen werden. Gesellschaften gelten als ›primitiv‹ und ahistorisch, wenn ihnen das Element der Entwicklung fehlt, ihnen die ›interne Dynamik‹ nach westlichen Maßstäben nicht zugestanden werden muss.

Und genau diesem Umstand gilt die Kritik: bislang ist das theoretische Subjekt der Geschichte ausschließlich Europa gewesen, wurde aus der europäischen Geschichtsschreibung eine universale Geschichte mit weltgeschichtlichem Anspruch extrahiert (Prakash 1994) und jede Geschichte zur europäischen in Bezug gesetzt; was im weitesten Sinne auf die Aufklärung und damit auf die Idee, dass alle Menschen gleich seien, zurückzuführen ist. Vor diesem Hintergrund kehrt die Forschung der Postkolonialen Kritik erneut zum Gegenstand zurück und es werden verschiedene Begriffe, die für die europäische Geschichtsschreibung der Welt bislang verwendet worden und nicht in Frage gestellt worden sind, dekonstruiert. So können Konzepte, die von Ideen getragen werden, auf die Europa seit der Aufklärung stolz ist und denen spontan ein emanzipatorischer Charakter zugesprochen wird, entlarvt werden. Dekonstruiert man beispielsweise den Begriff ›Universalismus‹ mit seinen weitreichenden Konnotationen, wird ersichtlich, dass die Idee, die dahintersteht, zum Imperialismus geradezu

einlädt. Denn der Annahme der Gültigkeit der These von der ›universal brotherhood‹, dass alle Menschen vom Prinzip her gleich seien, aber *man* – sprich: *der* Europäer – manchen erst noch auf die höheren Stufen verhelfen müsste, unterliegt implizit die Vorstellung, dass es eine unumstößliche lineare Abfolge in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte gäbe, eine feste Struktur, der einzelne Ereignisse bloß zugeordnet werden müssten.⁷

Ein weiterer Begriff, der in den Erzählungen der großen Geschichten eine häufige Verwendung findet, ist der der ›Zivilisation‹. Bei diesem Begriff, der ursprünglich geschaffen wurde, um europäische Geschichte zu beschreiben, wird aus der Gültigkeit der Begrifflichkeit für den europäischen Raum unreflektiert abgeleitet, dass er applizierbar sei und daher exportiert werden könne. Kategorie von Begriffen wie Zivilisation, Klasse etc. ist der Charakter des Imperialismus bereits immanent. Daraus leitet sich die Erkenntnis ab, dass jede andere Geschichte außerhalb Europas zu einer Geschichte des Mangels (Chakrabarty 2000) geworden ist beziehungsweise dass der Versuch der traditionellen Lesart, alle Geschichten der Welt unter einem gemeinsamen Dach zu vereinen, zwangsläufig große Teile der Welt marginalisieren muss (Feierman 1997) – und so das vorgebliche Vorhaben konterkariert. Mit anderen Worten: Theorien mit universalem Anspruch generieren zwangsläufig immer nur Defizitgeschichten, können nur die unvollkommenen Ansprüche der Maßstäbe sichtbar machen.

Der Identitätsbegriff

Im Folgenden werde ich die von Erikson (1966) generierte Vorstellung von Identität exemplarisch dazu nutzen, die Verbindung zwischen Welt- und Menschen- bzw. Selbstbild aufzuzeigen, die den Ideen von weißen PsychologInnen des Abendlandes immanent sind, ohne dass es von ihnen reflektiert worden wäre.

Ein Grund, warum ich Erikson als Beispiel gewählt habe, ist, dass er nach wie vor in vielen etablierten abendländischen Standardwerken der Entwicklungspsychologie verhandelt (Oerter & Montada 1995) beziehungsweise der von ihm kreierte Identitätsbegriff in direkter Anlehnung an ihn weiterentwickelt wird (Marcia 1980). Ein weiterer Grund ist, dass

seine verschiedenen Studien zum Zusammenhang zwischen Identität, Lebensgeschichte und historischem Augenblick, aufgrund dessen er auch als einer der »Pioniere der psychohistorischen Forschung« (Straub 1998, S.74) bezeichnet wird, seinen psychologischen Identitätsbegriff nicht nur als ein sozialtheoretisches Konzept, sondern darüber hinaus auch als ein geschichtstheoretisch reflektiertes Konzept ausweisen (Erikson 1958, 1977). Als eine weitere Begründung für die Popularität dieser Theorie gibt Montada an, dass die beschriebenen Entwicklungsaufgaben *intuitiv überzeugen*⁸ und als ein Beispiel für eine Entwicklungskonzeption der gesamten Lebensspanne angesehen werden kann (vgl. Montada 1995, S.65). Der Nachweis der nicht enthaltenen geschichtstheoretisch reflektierten Dimension von Seiten der WissenschaftlerInnen des Abendlandes und der Hinweis darauf, dass universell gültige Aussagen, vom »Zentrum der Welt« abgeleitet, d.h. vom Westen paradigmatisch ausgehend, unmöglich sind, ist ein Anliegen dieses Artikels.

Erikson unterschied acht Hauptstadien während des Lebenslaufs. Alle charakterisierte er als spezifische Krisen oder Konflikte, die es zu bewältigen gilt. Bei Ausbleiben der adäquaten Bewältigung der stadientypischen Krisen drohten seiner Ansicht nach bleibende Persönlichkeitsstörungen (vgl. Montada 1995, S. 64). Diese acht Stadien beinhalten krisenhaften Konflikte, wobei es seiner Ansicht nach galt, die Bedeutung der Identität und den Einfluss des sozialen Umfeldes auf den Prozess der Identitätsbildung zu betonen, den er als flexible, sich wandelnde und stets neu zu erbringende Leistung begriff. Identität definierte er dabei wie folgt:

Das bewusste Gefühl, eine personale Identität zu haben, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: auf der Wahrnehmung der Selbstgleichheit und Kontinuität der eigenen Existenz in Zeit und Raum; und auf der Wahrnehmung der Tatsache, dass andere unsere Gleichheit und Kontinuität anerkennen (Erikson 1970, S. 47).

Die Gefahr einer Identitätsdiffusion bestand, falls die Integration der widersprüchlichen gesellschaftlichen Anforderungen missglückte. Das heißt, dass die möglichen Ergebnisse der Identitätsentwicklung auf einer bipo-

laren Skala abtragbar waren, so dass bei einem positiven Ausgang die »relativ konfliktfreie Identität« (Erikson 1970, S. 149), im negativen Fall eine sogenannte »Identitätskonfusion« (ebenda) zu verzeichnen wäre. Letztere wurde von ihm mit »unerledigt und konfliktbelastet« (ebd.) umschrieben. Wobei die Störung der Identitätsbildung sich seines Erachtens in folgendem Systemkomplex niederschlagen konnte: ein Schwinden des Gefühls von Gleichheit und Kontinuität, ein inneres Vakuum, eine äußere Isolierung, ein Umgehen von Verpflichtungen, die Unmöglichkeit, durch Aktivitäten Zufriedenheit zu erlangen, Misstrauen und eine radikal verkürzte Zeitperspektive, die sich aus dem Zweifel entwickelte, dass eben diese Zufriedenheit erreicht werden könnte, sowie Schlafstörungen, die Unfähigkeit zu arbeiten oder gesellig zu sein, bis zur Entwicklung von Suizidgedanken (vgl. Erikson 1966, S. 214 ff).

Die Popularität des modernisierungstheoretisch unterlegten Identitätskonzeptes war im Westen in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ungebrochen. Das bedeutet, dass beispielsweise der dem Konzept zugrundeliegende Entwicklungsbegriff (vgl. Motzkau 2001) nicht als eurozentrisch erkannt worden war, die Wissenschaftler sich in einer (Gedanken-) Welt bewegten, in der der Westen nach wie vor als Zentrum gedacht wurde. Das theoretische Vorgehen bewegte sich auf einer rein additiven Ebene: das Identitätsspektrum wurde zwar erweitert, ging aber über eine Erweiterung des Ausprägungsgrades von Verpflichtung und Krise nicht hinaus, wurden lediglich die Kriterien zur Ermittlung dieser modifiziert.

Marcia (1980) entwickelte Eriksons Idee weiter, was in der *Theorie der vier Formen des Identitätsstatus* mündete. Waterman (1982) unterteilt die Entwicklungsverläufe von Jugendlichen, deren Untersuchung Marcia vorgenommen hat, in progressive, regressive und stagnierende Identitätsverläufe, was Montada wie folgt erläutert: »Progressive Verläufe erreichen über das Moratorium die erarbeitete Identität, regressive Verläufe enden bei einer *diffusen Identität*⁹ und stagnierende Verläufe verweilen entweder bei der übernommenen oder bei einer diffusen Identität« (Oerter & Dreher 1995, S. 353 Hervorh. EP). Dass eine »diffuse Identität« nicht als erstrebenswert erachtet wird, gibt die Begriffswahl bereits vor.

An dieser Stelle soll nicht die von Marcia (1989) vorgelegte Ausdifferenzierung der diffusen Identität erörtert werden, sondern mein Fokus ist auf den Zusammenhang zu der Beurteilung eines neuen Differenzierungstyps gerichtet, der sogenannten *kulturell adaptiven Diffusion*. Diese beziehungsweise die zunehmende Entwicklung dieser wird aus gesamtgesellschaftlichen Gründen vorgeblich im Vorfeld als wichtig erachtet:

Von besonderer Bedeutung dürfte die kulturell adaptive Diffusion sein, weil sie möglicherweise in den multikulturellen Gesellschaften der Zukunft zu einer regulären Form von Identität wird. Dieser Identitätsstatus bildet sich vor allem dann, wenn Unverbindlichkeit, Offenheit und Flexibilität gefordert werden. Sowohl beruflich wie privat erscheint es dann angemessen, sich nicht festzulegen, um den sozio-kulturellen Anforderungen besser gerecht zu werden (Oerter & Dreher 1995, S. 354).

Zwar behaupten die Autoren im weiteren Verlauf ihrer Argumentation ferner, dass diese Identitätsform in Zukunft nicht nur zunehmend notwendig, sondern auch am häufigsten zu finden sein wird, doch beurteilen sie »das Phänomen der diffusen Identität als neuer Form einer adaptiven ... Persönlichkeitsorientierung [als] wenig wünschenswert« (ebenda). Besagter Umstand wird bereits über die Wortwahl der »diffusen Identität« markiert, wie oben bereits angedeutet; denn »diffus« bedeutet soviel wie »regressiv, rückschrittlich« (vgl. Näcke 2000, S. 28). Ferner ist festzustellen, dass es sich bei der diffusen Identität innerhalb der postulierten Rangreihe nicht um den anzustrebenden »Endpunkt der Entwicklung« handelt, sondern dieser Identitätsstatus als nahezu pathologisch eingestuft wird (vgl. Marcia 1989, S. 290). Oerter und Dreher (1995) setzen besagten »kulturell adaptiven Diffusionsstatus« mit der Patchwork-Identity von Elkind (1990) gleich; sie gilt ihnen damit als ohne integrative Kraft zusammengesetzt, besitzt keinen einheitlichen *Identitätskern* – und kann in einem weiteren Schritt auch als »Identität ohne innere Verpflichtung« interpretiert werden – so dass trotz einer erfolgreichen Lebensführung nicht mehr »die »klassischen« Kriterien einer erarbeiteten integrierten Identität« (Oerter & Dreher 1995, S. 356) als erfüllt gelten können.

Aufgrund der nicht zu verleugnenden Veränderungen auf der Welt, werden innerhalb der abendländischen psychologischen Forschung zahlreiche Versuche unternommen, neue Ansätze zur Identität zu entwickeln. Aber dass als unhinterfragte Norm der Identität der traditionelle, akademische Identitätsbegriff dient, scheint für sie selbst in solch einem Ausmaß selbstverständlich zu sein, dass sie besagten Maßstab noch nicht einmal explizieren. Den Verdacht, dass sich die WissenschaftlerInnen des Nordens dabei selbst nach wie vor als sich-im-Zentrum-der-Welt-befindend definieren, sehe ich dadurch bestätigt, dass sie sich selbst nicht markieren zu müssen glauben: so wie die Hautfarbe weiß als neutral gilt, die nicht benannt werden, der Westen die ›kulturelle Norm‹ setzt, die nicht gekennzeichnet werden muss – während anderen ›Kultur‹ zugeschrieben werden kann – was eine Prämisse für die Diagnose von Identitätskonflikten bei MigrantInnen darstellt.

Mit anderen Worten: da sich die Bildung von Identität unvermeidlich verändert, generieren die weißen WissenschaftlerInnen neue Begrifflichkeiten. Prinzipiell scheint diese Abweichung von der Norm aber nicht erwünscht zu sein, was sich in ihrer (ab)wertenden Begriffswahl widerspiegelt. MigrantInnen, die im Westen geboren wurden, aber deren Eltern nicht der ›deutschen Kultur‹ angehören, werden für gewöhnlich als bi-kulturell sozialisiert betrachtet. Hier wird von ›Kultur‹ gesprochen, während die ›westfälische‹ und ›bayrische‹ Kultur unbenannt bleiben können. Das heißt, dass es MigrantInnen nach diesen Theorien bereits aufgrund der familiären Umstände verwehrt ist, einen einheitlichen Identitätskern zu entwickeln und sie zwangsläufig nicht mehr entwickeln können, als eine ›Identität ohne innere Verpflichtung‹. Unabhängig von sämtlichen Erfolgen ihrer Identitätsarbeit können sie die westlichen Kriterien einer ›integrierten Identität‹ von vornherein nicht erfüllen. Bi-kulturelle Lebensentwürfe weichen offensichtlich in einem so großen Maße von der Norm ab, dass eine ›Diffusion‹ ohne Begründung oder Erläuterung erwartet werden kann; defizitäre Entwicklung (und daraus ableitbare Minderentwickeltheit) scheint für die AutorInnen selbstverständlich zu sein.

An keiner Stelle wird expliziert, dass der stufentheoretische Entwicklungsbegriff und somit Identitätsbegriff untrennbar mit staatlichen und gesellschaftlichen Absichten, Notwendigkeiten und Zielen verbunden ist,

so dass hier ausschließlich von weißen, reichen und männlichen Subjekten die Rede sein kann; ebenso wenig wird die eurozentrisch gerichtete Bezo-genheit ihrer Forschung reflektiert. Ihnen bleibt verborgen, dass sämtliche Aussagen der Psychologie immer zugleich politische Aussagen sind (vgl. Motzkau 2001, S. 45). Clifford Geertz fasst den Sachverhalt in einem Satz zusammen:

Die abendländische Vorstellung von der Person als einem fest um-rissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivation-
alen und kognitiven Universum, einem dynamischen Zentrum des
Bewusstseins, Fühlens, Urteilens und Handelns, das als unter-scheidbares Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen
solchen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen
Hintergrund abhebt, erweist sich, wie richtig sie uns auch scheinen
mag, im Kontext der anderen Weltkulturen als eine recht sonder-bare Idee (Geertz 1987, S. 294 zit. nach Staeuble 2001, S. 14).

Die Funktion des abendländischen Identitätsbegriffs

Betrachtet man diese Lesart der Welt von einer Metaebene und fokussiert die Schnittstelle, die meiner Betrachtungsweise der abendländischen Idee von Identität und dem politikwissenschaftlichen Verständnis von Entwick-lung in der ersten Hälfte beziehungsweise der Mitte des 20. Jahrhunderts unterliegt, treten Sachverhalte hervor, die vorher verschleiert, un-sichtbar waren. Aus dieser Perspektive können zum ersten Mal Fragen gestellt wer-den, die aus anderer Perspektive grotesk erscheinen, Argumentationen in Frage gestellt werden, deren mangelnde Plausibilität ins Auge sticht; wie zum Beispiel die Frage, wie im Westen ein Identitätsbegriff entwickelt wer-den konnte, von dessen Generalisierbarkeit die WissenschaftlerInnen über-zeugt waren, obwohl z.B. in den Kolonien Menschen unter völlig anderen Umständen lebten als die ForscherInnen selbst? Denn realhistorisch exi-stierten genau zu der Zeit, als in den Ländern des Nordens oben dargelegte Identitätstheorien entworfen wurden, noch eine beträchtliche Anzahl von Kolonien. Ungeachtet der Tatsache, dass Menschen in großen Teilen der

Welt unter völlig anderen Bedingungen lebten, als es zum Beispiel für die Menschen in Europa und Nordamerika der Fall war, wurden innerhalb der gesamten westlichen Forschung Begriffe und Kategorien entwickelt, von denen die scientific community unreflektiert glaubte, dass sie auf die gesamte Welt applizierbar sein sollten (Feierman 1997). Für die Psychologie des Abendlandes bedeutete das konkret, dass die ForscherInnen einen Identitätsbegriff kreierten, der ihrer Ansicht nach für die gesamte Menschheit Gültigkeit besaß.

Doch ist das eigentlich Interessante an dem Umstand weniger, dass diese Fragen gestellt werden können, sondern vielmehr, dass diese Fragen bislang nicht gestellt worden sind und ergibt sich aus dieser Feststellung zwangsläufig die nächste Frage – und zwar die nach dem ›Warum‹? In diesem Kontext behaupte ich, dass dem traditionellen Identitätsbegriff, der von der Idee eines identitätszentrierten Individuums getragen wurde, eine Funktion für einen gewissen Teil der Welt zukam.

Ich zeige mich mit Said erstaunt, »wie wenig ... große humanistische Ideen, Institutionen und Denkmäler, die wir immer noch feiern, die sich beschleunigenden imperialistischen Prozesse behinderten« (1994, S.131). Und vor diesem Hintergrund konstatiert er:

Wir haben einen Anspruch darauf zu fragen, warum und wie dieses Korpus humanistischer Ideen so einträchtig mit dem Imperialismus koexistierte und warum es – bis sich der antiimperialistische Widerstand *im imperialen Bereich* selbst formierte, unter AfrikanerInnen, AsiatInnen, LateinamerikanerInnen – zu Hause kaum ausgeprägte Opposition gegen das Imperium gab (ebenda, Hervorhebung i. Orig.).

An dieser Stelle will ich keine Analyse vornehmen, aus welchem Grunde die Herrschaftsform der Kolonisation möglich war, sondern den Zusammenhang zum Menschenbild beziehungsweise vielmehr Selbstbild oder Selbstverständnis der PsychologInnen des Abendlandes deutlich machen. Auch wenn die folgende Argumentation ein Fingerzeig in die Richtung eines Sachgebietes ist, das einer umfassenden Analyse bedürfte, soll sie mir lediglich als Schablone dienen, mit deren Hilfe grob die Verflechtungen

und Eingebundenheit in die Bedingungen der Zeit aufgezeigt werden kann, denen auch die akademische Forschung unterworfen war.

Historischer Exkurs

Bereits im Verlauf des 19. Jahrhunderts verbreitete sich in der westlichen Welt zunehmend ein sozialdarwinistisch geprägtes Denken (MacKenzie 1992), was unter anderem den Grundstein dafür legte, Kolonialkriege als Kriege zur Verbreitung der ›Zivilisation‹ gegen Widersacher zu deklarieren, denen unterstellt wurde, dass ihnen sogenannte zivilisierte Umgangsregeln fremd seien. Durch diesen notwendigen Kniff, denn das Unterjochen, das Töten oder gar das Morden von seinesgleichen stellte nach humanistischen Prinzipien ein Verbrechen dar, konnten auch Methoden der Kriegsführung als legitimiert *gelesen* werden, die in Europa unter anderen Umständen als moralisch und rechtlich geächtet galten. Selbst PazifistInnen konnte man auf dieser Ebene dafür begeistern, dass es das Ziel sein müsse, »friedliebende Wilde und Orientalen von einheimischen Despoten und Räubern zu befreien« (Osterhammel 2001, S. 51).

Selbst wenn es sich an dieser Stelle lediglich um eine Scheinargumentation gehandelt haben sollte, stets ausschließlich wirtschaftliche Interessen verfolgt und die ökonomische Ausbeutung intendiert gewesen sein sollte, ist es erstaunlich, dass von einer Regierung, die sich selbst als vernunftbestimmt verstand, eine offizielle Argumentation propagiert wurde, deren Brüche zu entlarven ganz einfach ist, aber von den ForscherInnen des Abendlandes nicht gesehen werden konnten – oder offensichtlich erst aus postkolonialer Perspektive wahr-genommen werden können. Genau diesem Umstand gilt der besondere Augenmerk meiner Arbeit: erst aus der von mir eingenommenen Perspektive erscheint die Unhaltbarkeit dieser Argumentation offensichtlich. Die Unmöglichkeit seitens WissenschaftlerInnen des Westens diese wahr-zunehmen, stelle ich in den Zusammenhang des abendländischen Weltbildes und dem damit verbundenen westlichen Menschenbild – worauf die Konstruktion des traditionellen Identitätsbegriffes zurückzuführen war. Hätten sie die Verhältnisse ›auf der Welt‹ hinterfragt, die Absurdität der Scheinargumentationen erkannt, hät-

ten sie zwangsläufig andere Selbstbilder und im Zuge dessen auch andere akademische Identitätsbegriffe generieren müssen. Sie hätten sich und ihre Forschung als Teil des ›westlichen Apparates‹ definieren müssen, der Wissen generierte, das wie in diesem Fall unter anderem den Zweck erfüllte, den Status quo zu zementieren: mit Bildern zu operieren, die implizieren, dass der Westen das Zentrum der Welt bleibt und die Ausbeutung, Unterdrückung und das Morden anderer Völker legitimiert werden kann.

Ich möchte mich dem Kern meiner These zum Beleg der Plausibilität meiner Argumentation zusätzlich aus einer anderen Richtung annähern: spontan fällt einem Beobachter zweiter Ordnung auf, dass die europäische Expansion zu keiner Zeit eine hellenistische Kultursynthese hervorgebracht hat. Zum einen war kein Entgegenkommen auf der kulturellen Ebene gegenüber den unterworfenen Gesellschaften festzustellen, doch war in sich steigernder Form ab dem 19. Jahrhundert zu verzeichnen, dass der Unwille sich dem ›Anderen‹ anzunähern als vorgebliche Unmöglichkeit deklariert wurde. Annäherungen verschiedener Art wurden durch unüberwindliche ›rassische Hierarchien‹ gerechtfertigt (vgl. Osterhammel 2001).

Daraus lässt sich nahezu direkt ein weiterer Punkt ableiten. Symptomatisch für den modernen Kolonialismus war nicht nur, dass es sich um ein strukturgeschichtlich beschreibbares Herrschaftsverhältnis handelte, sondern dass dieser *Interpretation* des besagten beschreibbaren Verhältnisses eine besondere Rolle zukommt: zu dem Wesenskern des modernen Kolonialismus gehörte eine spezifische Bewusstseinshaltung. Aus diesem Grunde wurde auch der Begriff der »ideologischen Formation« (vgl. Said 1978, S. 8) geprägt. Während sogenannte traditionale Kulturen, wie zum Beispiel die chinesische, stets wie selbstverständlich ihre eigene *zivilisatorische Musterhaftigkeit* und *Unübertrefflichkeit* voraussetzten (vgl. Osterhammel 2001, S. 18), ohne sie ihren Nachbarn aufzuzwingen, nahm im modernen Kolonialismus der ethnozentrische Hochmut eine aggressiv-expansionistische Wendung.¹⁰ Daraus leitet der Historiker Osterhammel folgende Definition ab:

Kolonialismus ist eine *Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven*, bei welcher die fundamentale Entscheidung über die Lebensfüh-

rung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen *kulturellen Höherwertigkeit* beruhen (Osterhammel 2001, S. 2, Hervorheb. EP).

Besagtem Sendungsbewusstsein ist man sich durchaus bewusst gewesen, war es doch Teil der nationalen Identität. In Deutschland wurde diese Haltung unmissverständlich ausformuliert: am deutschen Wesen sollte die Welt genesen. Aufgrund der unhinterfragten Höherwertigkeit konnte jede entmündigende, unterdrückerische Handlung oder Äußerung als ›Akt der Barmherzigkeit‹ deklariert werden.

Ableitungen für die Psychologie des Abendlandes

Nur von Subjekten, so meine These, die ihre eigene Kontextbezogenheit innerhalb der (psychologischen) Forschung nicht reflektierten, konnte die Vorstellung ausgehen, dass es eine Welt geben könne, die aus einem Zentrum und einer Peripherie besteht. Als weiße WissenschaftlerInnen, als Angehörige von Kollektiven, die als (Kolonial-) Herren der Welt mit einem ideologisch nicht-explizierten Unterbau – und zwar mit dem Glauben an ihre eigene kulturelle Höherwertigkeit – ausgestattet waren, verstanden sie sich selbst als Individuen dergestalt, dass sie über ein Zentrum, eine originäre Essenz verfügten. So wie sie sich selbst zentriert konstruierten – sich als *identitätszentriertes Individuum* verstanden – schufen sie regelrecht eine Welt mit einem Zentrum, in dessen Zentrum wiederum sie sich selbst sahen: sie schufen die Welt, indem sie sie erst als solche *lasen* und sich im Anschluss eigenhändig – auf ihre *eigene Lesart* rekurrierend – die Legitimation für die darauf folgenden Prozesse der Unterwerfung und Ausplünderung, der Kolonisation, unterschrieben. In Bezug auf die Psychologie bedeutete dieser Umstand konkret: so wie sich Erikson selbst als identitätszentriertes Individuum verstand, als Mensch mit einer originären

Essenz, verstand er die Welt, in deren Zentrum er sich sah. Lediglich auf diese Weise konnte er einen Identitätsbegriff generieren, der einem großen Teil der Menschheit ›Identität‹ nicht zugestand – und nach wie vor nicht (vollständig) zugesteht. Vor diesem Hintergrund erscheint die Argumentation plausibel – trotz der Brüche in sich und der realisierbaren Demontierbarkeit der Legitimation von Kolonialkriegen.

Die Länder des Südens wurden über unterschiedliche Stränge, die aber alle derselben Denkrichtung unterlagen, vom Norden als defizitär konstruiert, als nicht-entwickelt beziehungsweise unter-entwickelt verstanden. Sowohl innerhalb der Psychologie als auch innerhalb der Politologie wurde implizit mit derselben Idee von Entwicklung gearbeitet, ohne dass sich die ForscherInnen des Abendlandes darüber bewusst gewesen wären oder auch nur ihre eigenen Vorannahmen von Entwicklung hätten explizieren können. Der Vorstellung von Entwicklung unterlag die Idee, dass es sich um eine Bewegung vom Niederen zum Höheren handelte und war in Bezug auf die intellektuelle Entwicklung eines Menschen als Bewegung vom Konkreten zum Abstrakten definiert. Da ihnen bereits selbst diese erste Vorannahme unbekannt war, blieb es ihnen verwehrt, analysieren zu können, *warum* dem Höheren, dem Abstrakten, dem, was die westliche Denkart unter *ratio* fasst, die größte Anerkennung zuteil wurde. In den westlichen Wissenschaften wurden ausschließlich Stufenmodelle generiert: unabhängig davon, ob von der wirtschaftlichen Entwicklung eines Landes (Boeke 1953) oder von der Entwicklung der Intelligenz, von motorischen Fähigkeiten, kognitiven Leistungen, Moral oder auch von der Identität die Rede war, regelmäßig wurden Stufenmodelle hinzugezogen, in die die produzierten Ergebnisse auch wieder abgetragen werden konnten. Eines der anschaulichsten Beispiele aus der Psychologie, in dem trotz eines aufklärerisch-humanistischen Anspruchs aus einer eurozentrischen Perspektive eine Rangordnung, in diesem Fall in Bezug auf die geistige und moralische Entfaltung, erstellt wurde, verkörpert Jean Piaget. Der Epistemologe entwarf eine Vorstellung bezüglich der geistigen Entwicklung von der Stufe vor-sprachlicher Intelligenz bis zur sogenannten formalen Intelligenz des Erwachsenen, die er auf die Menschheitsgeschichte übertrug und konstatierte die weitgehend fehlende Entwicklung der höchsten Stufe formaler Intel-

ligenz innerhalb nicht-westlicher Kulturen. Daraus leitete er ab, dass formal logische Strukturen »der Logik der sogenannten primitiven Gesellschaften ... unbekannt zu sein scheinen und dass diese nicht nur eine ontogenetische Geschichte, sondern auch eine an die Evolution der Kultur und der kollektiven Vorstellung gebundene Geschichte haben« (zit. nach Schöfthaler 1983, S. 342, zit. nach Schwarz 2000, S. 25).

Dabei wurde nicht bedacht, dass die ForscherInnen in Abhängigkeit von ihrem nicht-explizierten Weltbild ausschließlich das »entdecken« konnten, wonach sie suchten: da sich das westliche Denken zwischen »zwei Polen« bewegt, grundsätzlich alles von der Annahme der Binarität präformiert ist, konnten sie sich die Offensichtlichkeit der Absurdität von Stufenmodellen nicht vor Augen halten. Die stufenförmigen Anordnung innerhalb von Entwicklungsprozessen setzte die Hierarchisierung dieser voraus. Dieser Faktor der Hierarchisierung, der zeitgleich zur Abwertung der »Anderen« und zur Konstruktion ihrer Minderwertigkeit dient, konnte jedoch von ihnen selbst – aufgrund des von ihnen nicht reflektierten Welt- und damit Selbstbildes, so meine These – nicht gesehen werden. Dadurch, dass sich die »weißen Herrenmenschen« unreflektiert als Zentrum der Welt lasen, mussten die WissenschaftlerInnen die Rolle des Abendlandes, die Konsequenzen und Folgen nach mehreren Jahrhunderten der Sklaverei, Ausbeutung und Unterdrückung – sprich: der Kolonialzeit – nicht hinterfragen. Auf diese Weise konnten sie auch ihre *eigene Rolle* bei der Suche nach den Ursachen für die nicht-gegebene Entwicklung unberührt lassen.

Aus genau diesem Grund musste sich nach Ansicht von Jean-Paul Sartre der gesamte Westen der Dekolonisation unterziehen, sind nach seiner Lesart alle Menschen des Nordens mitschuldig geworden: alle haben profitiert und nahezu alle haben sich nicht dazu verhalten. Mit anderen Worten: dadurch, dass das Phänomen und die Realität der Kolonisation, die »Gegebenheiten der Welt«, noch nicht einmal im Bewusstsein der einzelnen WissenschaftlerInnen präsent waren, wurden die Bedingungen und ihre Ursachen auch nicht in die akademische Theoriebildung mit einbezogen. In einem weiteren Schritt ging Jean-Paul Sartre darüber hinaus: für ihn sind ausnahmslos alle EuropäerInnen schuldig geworden, selbst wenn einzelne – als selbsternannte Oppositionelle – sich der Illusion des Opfer-Darbrin-

gens hingegeben, zum Beispiel einige Tage Gefängnisaufenthalt riskiert haben, um sich anschließend wieder mit einem guten Gewissen auf die Seite der Unterdrücker schlagen zu können. »Das mit Reichtümern gemästete Europa billigte allen seinen Einwohnern *de jure* die Menschlichkeit zu. Ein Mensch heißt bei uns ein Komplize, weil wir alle von der kolonialen Ausbeutung profitiert haben« (Sartre 1981, S. 23, Hervorh. i. Orig.).

Und genau an dieser Stelle schließt sich der Kreis meiner Argumentation: da den ›halb-zivilisierten Rassen‹ keine wirkliche Zugehörigkeit zur ›menschlichen Rasse‹, zur Menschheit, so wie sie vom zivilisierten und nach eigenem Verständnis kultivierten Norden definiert wurde, zugestanden wurde, musste die Spezifik ihrer Situation innerhalb der Konzeption von Identitätsbegriffen und der Problematik von Entwicklung nicht berücksichtigt werden. Mit Hilfe des unbewussten Taschenspielertricks – dem Absprechen der Zugehörigkeit zur menschlichen Rasse – war sogar dem Anspruch der universellen Gültigkeit ihrer Theorie eine gewisse Logik nicht abzusprechen.

Gleichzeitig bekam Eriksons Identitätsbegriff aber durch genau diesen Mechanismus einen funktionalen Rang. Ihm kam eine systemstützende, gar eine systemtragende Bedeutung zu: so wurde die Minderwertigkeit von Menschen des Südens rational begründet und akademisch legitimiert, weiter in den westlichen Gesellschaftskörper eingeschrieben. Der Glaube an die eigene Höherwertigkeit konnte unreflektiert perpetuiert werden. Mit anderen Worten: auch wenn Erikson es bei der Generierung dieses Identitätsbegriffs nicht bewusst intendiert haben sollte, mit seiner Theorie gleichzeitig den Glauben an die Höherwertigkeit des westlichen Menschen festzuschreiben, boten sich dazu doch kaum Alternativen an, ohne dass er dadurch die Grundfesten seines eigenen Weltbildes und damit des Selbstverständnisses seiner Person hätte in Frage stellen müssen. Seine Theorie hatte eine funktionale, eine systemtragende Bedeutung, was meiner Ansicht nach mit ein Grund dafür sein könnte, dass seine Ideen auf eine große Resonanz gestoßen und gefördert worden sind; und zwar in einem Ausmaß, dass Eriksons Konzept noch im 21. Jahrhundert in einigen der populärsten Lehrbücher des Westens abgedruckt und seine Theorie weiterentwickelt wird (Marcia 1980). Unter Umständen mag hier auch der

Grund dafür zu finden sein, warum Montada behauptet, dass es die ›intuitive Überzeugungskraft‹ (Montada 1995, S. 56) der Theorie sei, die beeindruckt – ohne diese Aussage zu begründen oder weiter auszuführen oder zumindest eine begriffliche Erläuterung zu diesem *nicht rationalen* Wortmonster zu geben. Denn eine der Ausgangsfragen, die es hier zu untersuchen gilt, um sie noch einmal in Erinnerung zu rufen, lautet:

Warum und wie dieses Korpus humanistischer Ideen so einträchtig mit dem Imperialismus koexistierte und warum es – bis sich der antiimperialistische Widerstand *im imperialen Bereich* selbst formierte, unter AfrikanerInnen, AsiatInnen, LateinamerikanerInnen – zu Hause kaum ausgeprägte Opposition gegen das Imperium gab? (Said 1994, S. 131, Hervorh. i. Orig.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Weltbild der abendländischen Menschen eine tragende Funktion bei der Generierung von wissenschaftlichen Begriffen inne hatte, dessen sie sich aber nicht bewusst waren, da sie die Funktion ihrer nicht-explizierten Vorannahmen nicht auf einer Metaebene reflektierten. Aus diesem Grunde endete die Theoriebildung an den Grenzen ihres reflektorischen Unvermögens. Dass ihrem persönlichen Weltbild bereits eine bestimmte Funktionalität unterlag, wurde von ihnen nicht erkannt, da sie, um die Implikationen für sich analysieren und herleiten zu können, ihre eigenen Welt- und Selbstbilder hätten hinterfragen müssen; hierzu sahen sie offensichtlich keine Veranlassung.

✂ Anmerkungen

- 1 Vor dem Hintergrund der Unabhängigkeitskämpfe im damaligen Indochina und Algerien entwickelten sich im Frankreich der 50er und 60er Jahre unter den antikolonialen Linken kritische Positionen, innerhalb derer auch der philosophische Ansatz der Dekonstruktion von Jacques Derrida, der in Algerien geboren wurde, zu verorten ist: auf ihn geht die These einer imperialen Philosophietradition Europas zurück, die sich primär im metaphysischen Denken manifestiert (Derrida 1972). Dabei bezeichnet er jene Logik beziehungsweise jenes Ursprungsdenken als metaphysisch, das von einer Bestimmung des Sinns oder Seins als Präsenz ausgeht; das heißt, dass als ein *historisches a priori* die Präsenz als etwas im Geist tatsäch-

lich Vorhandenes erscheint. Dieses Phänomen, das er mit dem Begriff eines ›transzendentalen Signifikats‹ belegt, bezeichnet im Ansatz Derridas Selbstverständnis westlicher Gesellschaften (vgl. Gutierrez Rodríguez 1999).

- 2 Ich verwende die Begriffe ›westlich‹ und ›abendländisch‹ synonym und grenze damit die ehemals kolonisierenden Länder von den ehemals kolonisierten Ländern ab beziehungsweise unterscheide auf diese Weise die sogenannte Dritte Welt von der sogenannten Ersten Welt. Im *Westen* leben nach meiner Begriffsbildung die *Menschen des Westens*; die ich von den *Menschen des Südens* abgrenze. Durch die Begriffe soll die Zugehörigkeit und der Zugang zu bestimmten Ressourcen und die Verwobenheit von Machtbeziehungen und politischen Implikationen zum Ausdruck gebracht werden. Dabei bin ich mir des Umstandes bewusst, dass diese Hilfskonstruktionen unausgereift sind, da viele Länder und Nationen in diese beiden Kategorien nicht dezidiert einzuordnen sind, quasi nicht-verhandelbar bleiben beziehungsweise während des Prozess des Lesens erneut ausgeblendet werden können. Der Begriff des Abendlandes soll primär den märchenartigen Charakter der nordatlantischen Welt betonen, die sich selbst als von der Ratio geleitet konstruiert (vgl. Tißberger 2001b).
- 3 In Anlehnung an Martinussen fasst man darunter als Sammelbewegung sowohl ökonomische Wachstumstheorien als auch klassische soziologische Modernisierungstheorien: eine Sammlung theoretischer Entwürfe von Entwicklung und den daraus abgeleiteten Strategien, die, ausgehend von den USA, innerhalb der entwicklungspolitischen Praxis, als dominant bezeichnet werden können (vgl. Martinussen 1997, S. 56).
- 4 Da Entwicklung primär als nachholende Entwicklung in Form von Industrialisierung verstanden wurde, war Unterentwicklung dementsprechend nur ein frühes Stadium gesellschaftlicher Entwicklung, das noch aufschließen musste. Die Unterentwicklung wurde endogenen Faktoren zugeschrieben, das heißt, ihre Ursachen lagen in den gesellschaftlichen Strukturen der Entwicklungsländer selbst begründet: geringe Einkommen, die daraus resultierende geringe Nachfrage und zusätzlich die ländliche Unterbeschäftigung; der Teufelskreis der Armut perpetuierte sich selbst aus niedrigem Einkommen, niedriger Sparquote, daraus folgender geringer Kapitalakkumulation und geringer Investition und Produktivität (Rosenstein-Rodan 1943; Nurkse 1953). Mit anderen Worten: da das Problem der Armutsüberwindung eine von Modernisierung und Wachstum abhängige Variable war, war Entwicklung auf Wirtschaftswissenschaften reduzierbar und lediglich als eine Folge von Politik fassbar, die auf Produktivitätserhöhung, Industrialisierung, Durchkapitalisierung der Volkswirtschaft und formeller Beschäftigung setzte.
- 5 Die Begriffsschöpfung wird für gewöhnlich dem französischen Demographen Alfred Sauvy zugeschrieben. Sie soll einen Vergleich zwischen den armen Ländern

und dem Dritten Stand aus der französischen Revolution implizieren (vgl. zur Entstehung und Wandel des Begriffs Nohlen & Nuscheler 1993, 17ff).

- 6 Die Bedeutung, die dieser Rede beigemessen werden kann, ist umstritten. Manchen TheoretikerInnen erscheint die Idee, die Nachkriegszeit als »Entwicklungs-Ara« zu periodisieren, und sie auch ausgerechnet mit dieser Rede ihren Anfang nehmen zu lassen wenig plausibel (vgl. Engel 2000, S. 92ff).
- 7 Weiter möchte ich den Punkt der universal brotherhood an dieser Stelle nicht vertiefen, da es sich um eine »Tretmine« innerhalb der postkolonialen Theoriebildung handelt und hier die Gefechte der ersten Stunde nach wie vor toben: Obeyesekere (1992) und Sahlins (1995) werfen sich gegenseitig vor, mit ihren Ansichten dem neo-kolonialen Denken Tür und Tor zu öffnen. Behauptet Obeyesekere, dass grundsätzlich alle Menschen gleich seien, sie sich lediglich durch den »kulturellen Überbau« im folkloristischen Sinne unterscheiden, setzt Sahlins dem entgegen, dass bereits die Definition dessen, was der *common sense* sei, kulturell geprägt sei. So könne das Ziel nur die völlige Akzeptanz der »universal otherhood« sein, da alle Menschen fest in ihrem eigenen semantischen System verankert seien, keine Kultur der anderen wirklich zugänglich sei, da sich alle auf »islands in history« befänden. Die Kontextualisierung von Europa, die Einordnung ins Weltgeschehen, wird von ihm dergestalt umgesetzt, dass er die Idee von der parallelen Gleichzeitigkeit kultureller Mythen befürwortet, wobei sich einer der Mythen – und zwar der europäische Mythos – sich »Rationalität« nennt. Chakrabarty (2000) lehnt den Weg, der durch die Proklamation der »universal otherhood« vorgegeben wird, ab: es ist seiner Ansicht nach nicht möglich so zu tun, als ob man anti-historisch sei, kein Bewusstsein von Geschichte habe und die Aufklärung nicht geleugnet werden könne. Das heißt konkret, dass innerhalb des akademischen Kontextes trotz aller Bestrebungen, das Ahistorische gar nicht anders gelesen werden kann, denn als Mangel.
- 8 Trotz des abendländischen Postulats der *ratio* und der Vorstellung der Wertneutralität von Wissenschaft seit dem 18. Jahrhundert scheinen im Zweifelsfall offensichtlich auch weniger rationale Argumente *intuitiv* überzeugen zu können; denn der Autor selbst gibt freimütig zu, dass zum einen von Erikson keine definierten Konzepte existieren und diese zusätzlich nicht empirisch fundiert sind (ebenda).
- 9 Bislang wurde der Faktor der »Verwirrung« mit »konfus« bezeichnet – wie bei der »konfusen Identität«. Der Begriff der *Diffusion* ist den Naturwissenschaften entlehnt – zu denen PsychologInnen des Abendlandes offenbar immer noch die Nähe suchen, um, so die von mir getätigte Unterstellung, den Anspruch ihrer »Wissenschaftlichkeit« zu untermauern.
- 10 Die Wende innerhalb der chinesischen Geisteshaltung lässt sich am Beispiel Tibets ablesen.

► Literatur

- Bhabha, Homi (2000).* Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg. (Orig. 1994).
- Boeke, Julius H. (1953).* Economics and Economic Policy in Dual Societies. New York: AMS-Press
- Chakrabarty, Dipesh (2000).* Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Erikson, Erik H. (1958).* Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. München: Szczeny
- Erikson, Erik H. (1966).* Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Erikson, Erik H. (1970).* Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart: Klett.
- Engel, Sven (2000).* Kritik postmoderner Ansätze in der Entwicklungstheorie. Freie Universität Berlin: Unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Feerman, Steven (1997).* Africa in History: The End of Universal Narratives. In: G. Prakash (Hrsg.), After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements (S. 40–65). Princeton: Princeton University Press.
- Frankenberg, Ruth (1993).* The social construction of Whiteness. White women, race matters. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gutierrez Rodríguez, E. (o.J.).* Postkoloniale Kritik und Repräsentation im deutschen Kontext. (unveröffentlichtes Manuskript).
- Ha, K. Nghi (1998).* Kulturelle Identitäten von MigrantInnen und die Multikulturalismus-Debatte. Ethnizität und Differenz im postkolonialen Diskurs. Freie Universität Berlin: Unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Hall, Stuart (1997).* Wann war »der Postkolonialismus«? Denken an der Grenze. In: E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (Hrsg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte (S. 219–246). Tübingen: Stauffenburg.
- Haraway, Donna (1995).* Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Hildebrand-Nilshon, Martin, Kim, Chung-Woon & Papadopoulos, Dimitris.* (Hrsg.), Kultur (in) der Psychologie. Über das Abenteuer des Kulturbegriffes in der psychologischen Theoriebildung. Berlin: im Druck.
- Kerner, Ina (1999).* Feminismus, Entwicklungszusammenarbeit und Postkoloniale Kritik. Eine Analyse von Grundkonzepten des Gender-and-Development Ansatzes. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag.

- Kershaw, Terry* (1992). Afrocentrism and the Afrocentric Method. In: J. Hamlet (Hrsg.), *Afrocentric Visions* (S. 26–44). London: Sage.
- MacKenzie, John* (Hrsg., 1992). *Popular Imperialism and the Military 1850–1950*. Manchester.
- Marcia, James E.* (1980). Identity in adolescence. In: J. Adelson (Hrsg.), *Handbook of adolescent psychology* (S. 159–187). New York: Wiley.
- Martinussen, John* (1997). *Society, State and Market. A guide to competing theories of development*. London: Zed Books.
- Mecheril, Paul* (1999). Programmatisches Nicht-beschränkt Sein und Selbstkultivierung. Über non-pathologische Migrationsphänomene. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 23 (3), S. 47–75.
- Montada, Leo* (1995). Fragen, Konzepte, Perspektiven. In: R. Oerter & L. Montada (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie: ein Lehrbuch* (S. 50–71). Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Motzkau, Johanna* (2001). *Die Dekonstruktion des Entwicklungsbegriffs*. Freie Universität Berlin: Unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Näcke, Lars.* (2000). *Doing Identity. Versuch einer kulturpsychologischen Neukonzeption verdeutlicht am Beispiel des Dispositivs »Wiedervereinigtes Deutschland«*. Freie Universität Berlin: Unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Nohlen, Dieter & Nuscheler, Franz* (1993). »Ende der Dritten Welt?« In D. Nohlen & F. Nuscheler (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt. Band 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien*. (S. 14–30). Bonn: Dietz. (3. Aufl.).
- Nurkse, Ragnar* (1953). *Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries*. Oxford: Basil Blackwell.
- Obeyesekere, Gananath* (1992). *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Oerter, Rolf & Montada, Leo* (Hrsg.) (1995). *Entwicklungspsychologie: ein Lehrbuch*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Oerter, Rolf & Dreher E.* (1995). Jugendalter. In: R. Oerter & L. Montada (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie: ein Lehrbuch* (S. 310–395). Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Osterhammel, Jürgen* (2001). *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München: C. H. Beck Verlag.
- Prakash, Gyan* (1994). Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *The American Historical Review* 99, 2, S. 1475–1490.
- Rosenstein-Rodan, Paul N.* (1943). Problems of Industrialisation of Eastern and South-Eastern Europe. *Economic Journal*, 53, H. June – September, S. 202–211.

- Sahlins, Marshall (1995).* How »Natives Think«. About Captain Cook for Example. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Said, Edward (1978).* Orientalism. Western Conceptions of the Orient. Harmondsworth: Penguin.
- Said, Edward (1994).* Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sartre, Jean-Paul (1981).* Vorwort. In: F. Fanon, Die Verdammten dieser Erde (S. 7–28). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schöffthaler, Traugott (1983).* Kultur in der Zwickmühle. Zur Aktualität des Streits zwischen kulturrelativistischer und universalistischer Sozialwissenschaft. Das Argument, Nr. 139, S. 333–347.
- Schwarz, Fabian (2000).* Chancen und Probleme einer Kulturpsychologie. Analyse des Chicagoer Programms. Freie Universität Berlin: Unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Staeuble, Irmingard (2001).* Psychologie als Disziplin und Profession aus wissenschaftshistorischer Sicht. In: K. Weber & H. Keupp (Hrsg.), Grundkurs Psychologie (S. 11–29). Hamburg: Rowohlt.
- Straub, Jürgen (1998).* Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: A. Assman & H. Frieze (Hrsg.), Identitäten. Erinnerung, Identität, Geschichte 3, (S. 44–72), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Suleri, Sara (1992).* Woman Skin Deep. Feminism and the Postcolonial Condition. In: B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (Hrsg.), The Postcolonial Studies Reader (S. 273–280). London, New York
- Tißberger, Martina (2001a).* Weiss-Sein als »Eigenes«, das Andere: die Differenz? Unveröffentlichtes Manuskript.
- Tißberger, Martina (2001b).* Über Frauen und andere Ent-fremd-ete. Psychologie und Gesellschaftskritik, 25, (3/4) S.95–124
- Waterman, A. S. (1982).* Identity development from adolescence to adulthood: An extension of theory and a review of research. Developmental Psychology, 18, S. 341–358.